

حضور التراث العربي في كنابات الطهطاوي: الوظائف والدلّالات

رضوان السيد

تمهيد

تأسس لدى جيلنا الانطباع الأول عن حداة الطهطاوي، وعلاقته الغامضة بالميراث العربي والإسلامي، من خلال خلاصات البرت حوراني في كتابه: الفكر العربي في عصر النهضة (ال الصادر بالإنجليزية عام 1961 ، والمترجم إلى العربية عام 1968⁽¹⁾). وأعاد فهمي جدعان في كتابه أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (ال الصادر عام 1979) ربط رفاعة بالتقليد الشفافي الإسلامي من خلال الحديث عنه بعد قراءة مُسَهَّبةٍ للماوردي (ـ 1055هـ/1405م) وابن خلدون (ـ 808هـ/1405م) في التمهيد لكتابه المذكور⁽²⁾. ومع ذلك فإنّ ثراث الرجل ظلّ مستغلاً علىٰ منْذ حاولُ قراءة تخلص الإبريز، والمرشد الأمين أواسط السبعينيات. فبنيَّ كتبه عسيرةُ التبيّن، وهو غارقٌ في آداب السَّمَرِ ومرايا الأُمَّاءِ – وهما نوعان أدبيان عربيان عريقان – إلى تخوم الهرَّر والإظلام أحياناً. علىٰ أنّ تعاملَه مع التراث العربي،

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939. دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الرابعة 1986، ص 91 – 108.

(2) فهمي جدعان: أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1979؛ والكلام عن الطهطاوي، ص ص 111 – 117. والكلام عن الماوردي، ص ص 50 – 69، وعن ابن خلدون، ص ص 78 – 93.

وموقع ذلك التراث في فكره وكتاباته وكتابات النهضويين الآخرين، عاد ليشغلني مطلع التسعينيات من القرن الماضي لأمرتين اثنين: قراءة كتاب Peter Gran بعنوان: *الجذور الإسلامية للرأسمالية بمصر 1760 - 1840* الصادر بالإنجليزية عام 1979⁽¹⁾ وما طرحة من إشكاليات حول معنى النهضة والنهوض، وبدايات الحداثة العربية، والتواصل والقطيعة - والنقاشات التي دارت وتدور حول القرن الثامن عشر وأهميته في ظواهر القرن التاسع عشر الثقافية والسياسية؛ في دراسات المستشرقين الجدد والمتخصصين بالدراسات الشرق أوسطية⁽²⁾. أما الأمر الثاني وهو الألصق بموضوع هذا البحث، فيتعلق بنص سياسي لقاضٍ حنفي من عصر المماليك البحرينية اسمه نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي (- 758هـ/1356م) عنوانه: *تحفة الترك* فيما يجب أن يُعمل في *المُلْك*؛ فقد كنت أعد النص للنشر (وقد صدر فعلاً عام 1992) عندما تنبأت إلى أن الطهطاوي نقل نصف فصول الكتيب تقريباً في *«مناهج الألباب...»* دونما ذكر للمؤلف أو لكتابه⁽³⁾. بعدها أقبلت على قراءة الطهطاوي وعلى مبارك في نشرة الأستاذ محمد عمارة لأعمالهما⁽⁴⁾، ونشرت بعض ما توصلت إليه من نتائج تتصل بنشوء المصطلح

(1) نُشر الكتاب بالإنجليزية مرة أخرى بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1998. وُرُجم إلى العربية بدار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1993.

(2) قارن بمناخ للدراسات عن القرن الثامن عشر في عالم الإسلام: Levzion, Nehemia and Voll, John (eds.) *Eighteenth-Century: Renewal and Reform in Islam*. Syracuse University Press, 1987.

(3) الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي: *تحفة الترك* فيما يجب أن يُعمل في *المُلْك*. تحقيق ودراسة رضوان السيد. دار الطليعة، بيروت، 1992. ويقول الطهطاوي عنه في كتابه: *مناهج الألباب المصرية في مباهج الأداب العصرية*، في: *الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، التمدن والحضارة والعمaran، الجزء الأول*، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، ص 543 - 551.

(4) نشر الأستاذ محمد عمارة كتابات الطهطاوي تحت اسم: *الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي* مقسمة على خمسة أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، بين عامي 1973 و1981. وسوف أرجع إلى هذه النشرة في أكثر أجزاء البحث.

السياسي العربي الحديث⁽¹⁾.

I

قسمت الكتب والرسائل التراثية التي رجع إليها الطهطاوي إلى ثلاثة أقسام كبيرة: كتب ورسائل ومجاميع رجع إليها بشكل مباشر ذاكراً اسم الكتاب أو المؤلف، وكتب ورسائل رجع إليها بشكل غير مباشر، وأخيراً كتب ورسائل رجع إليها بشكل مباشر أو غير مباشر لكنه لم يذكرها، أو لم يذكر أسماء مؤلفيها. ومادة القسم الأخير ضخمة بكل المقاييس، وما استطعت العثور على مصادره في هذا القسم إلا في حالات قليلة ساعدني فيها الحظ إذ كنت أعرف النص أو النصوص بالمصادفة مثل تحفة الترك للطرسوسي السالف الذكر، أو أدب الدنيا والمأوري للماوردي، أو الشفافي أحوال المصطفى للقاضي عياض، أو الوفا في سيرة المصطفى لابن الجوزي، أو كليلة ودمنة. فهناك ألف أبيات الشعر في مختلف الأغراض التي لا يعود فيها إلى دواوين الشعراء إن كانت لهم دواوين؛ بل إلى كتب السمر وربما المجموعات الشعرية. وكذا الأمر في مئات القصص والطرائف والغرائب التي لم أستطع تتبع أكثرها في كتب السمر والأخلاق وأدب الحياة التي رجع إليها، وظني أنه كان يملك مخطوطات لها في مكتبه⁽²⁾، أو أنها كانت مطبوعة بمصر أو لبنان أو بأوروبا أو الهند أو إيران - من تلك الكتب الكشكول لبهاء الدين العاملي، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وزهر الآداب للحضرمي، ومعاهد التنصيص للعباسي. ومن المعروف أنَّ كتب

(1) رضوان السيد: المصطلح السياسي العربي الحديث، نظرٌ في أصوله وتحولاته الأولى؛ في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعاتٌ ومتابعات. دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص 49 - 76.

(2) نشر معهد المخطوطات العربية التابع للجامعة العربية بالقاهرة، فهرساً لمخطوطات مكتبة الطهطاوي في ثلاثة أجزاء عام 1996، من صنع الدكتور يوسف زيدان. وقد أخذت منه في التعرف على بعض اقتباسات الطهطاوي ومصادره. لكنه كثيراً ما رجع إلى مخطوطاتٍ أو منشوراتٍ لا تظهر في فهارس مكتبه الآن.

الآدبيات تلك تتنظم عادةً في أبواب لكل باب عنوان؛ فيسهلُ الرجوع إليها، والنقل عنها. وقياساً على صنيعه في الكتب التي عرفت نقله عنها مثل إحياء علوم الدين للغزالى، وسيرة ابن هشام، وتاريخ ابن الأثير، والبداية والنهاية لابن كثير، يبدو أنه كان ينقلُ من كتب السَّمَر تلك أبواباً كاملةً في أمرٍ معين دونما كبير تصرُّف. وأقدرُ أنه نقل عن حوالى السِّتين كتاباً بشكلٍ مباشر أو غير مباشر؛ منها حوالى الـ 35 يغلبُ علىظنَّ أن النقل كان مباشراً. ويصعبُ تقديرُ عدد المصادر التي نقل عنها دون أن يذكرها، لكن المادَّة المنشورة هائلةٌ كما سبق ذكره. وسأعودُ لتفصيل ذلك فيما بعد.

أشكال تعامل الطهطاوى مع التراث

أولاً: الاقتباس أو النقل البحث: وهو يلْجأُ إليه غالباً عندما يريد التاريخ لشيء لا يملكُ رأياً خاصاً فيه مثل جاهلية العرب⁽¹⁾، أو سيرة الرسول (ص) ومغاربيه وأحواله والوظائف والعمالات في الدولة التي أقامها⁽²⁾. والأمرُ نفسه يحدثُ عندما يريد التعريفَ بمعنى أو شخص أو واقعة على سبيل الاستدلال أو الوصف أو الاستطراد لاعتقاد الملاعنة؛ من مثل وصف خلقة من خلال النساء أو خلق من أخلاق العرب أو أدب من آداب الأطفال، أو سمة من سمات الصوفية أو قاعدة من قواعد العيش أو فضيلة من فضائل الفروسيَّة العربية أو الإسلامية، أو طرفة تتلاءمُ مع واقعةٍ تاريخية يذكرها في تاريخ مصر القديم⁽³⁾.

في هذه الحالات كلُّها أو غالبيتها يكونُ المنقولُ طويلاً أو متوسط

(1) تحدث الطهطاوى عن الجاهلية العربية في آخر كتابه عن تاريخ مصر القديم واسمته: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل. وهو الجزء الثالث في مجموعة عمارة لأعماله الكاملة. ويعق فصلاً الجاهليَّة العربية في م/3 587 - 665.

(2) سيرة الرسول (ص) وتأسيس الدولة الإسلامية، في الجزء الثاني من أنوار توفيق الجليل، وهو الجزء الرابع في نشرة عمارة للأعمال الكاملة.

(3) أكثر الاقتباسات الطويلة موجودة في كتابيه: مناهج الآلاب المصرية، والمرشد الأمين - وهما المجلدان الأول والثاني في نشرة عمارة للأعمال الكاملة.

الطول. فالطهطاوي يورد النصَّ كاملاً أو شبه كامل، وينبئُ أحياناً إلى نهاية الاقتباس. وهو يميلُ لتطويل النقل أو الاقتباس عندما يكون الموضوع تاريخياً أو قصصياً أو أدبياً شعرياً. ويظهر أنه يرمي من وراء ذلك إلى بناء معرفةٍ مستوعبةٍ فيه بقدر الإمكان. ومع أنه ينفلُ في العادة عن الكتب المتخصصة حسب الموضوع المطروح؛ لكنه لا يلتزم بذلك بل قد يقتبس نصاً دينياً من كتاب أدبي أو العكس، أو قد يستدلُ لإعجاز القرآن باللجوء لكتب التفسير بدلاً من كتب الإعجاز أو كتب علوم القرآن⁽¹⁾. وهو لا يترجح في النقل - والتطويل في ذلك - عن القريبين من عصره مثل الدمنهوري والصبان والجبرتي والزبيدي والعطار وغيرهم. بل قد ينفلُ عن معاصريه مثلما فعل عندما نقل عن خير الدين التونسي - مع ثناءٍ كثيرٍ عليه⁽²⁾، كما أنه يستفتني وينشر فتاوى لمعاصريه أيضاً⁽³⁾. على أنَّ كثيراً من النقول الطويلة استطرادات يذكرها المؤلف باعتبارها كذلك دونما حرج. من مثل وصاياه في الصحة، والمخترات الشعرية التي تردد بدون توقف، وكرم النساء وذكائهن، وأخبار الملكات من النساء من قديم الأعصار، والمحاورات المفترضة المفاجئة⁽⁴⁾. وهناك استطرادٌ طويلاً في نسَبِه هو وأخبار أسرته منذ أيام المماليك، ومن خرج من الأسرة من القضاة والعلماء⁽⁵⁾. وقد ختم ذلك بالترجمة لشيخه أحمد الدمنهوري الذي كان آخر الأزهريين العارفين «بالعلوم الحكمية العملية»⁽⁶⁾. ثم

(1) قارن بفقرته عن إعجاز القرآن في تاريخ مصر والعرب، م 3، ص ص 647 - 652.

(2) قارن عن ذلك، الأعمال الكاملة، م 1، ص 535، 536، 547 - 547 و م 5، ص 51، 60 - 67.

(3) قارن عن ذلك، م 5، ص ص 60 - 67، 51 و 58.

(4) قارن عن ذلك، م 1، ص 547، 583 - 583 و م 2، ص ص 136 - 142، 354 - 356، 356 - 356.

366 - 440، 441 - 449، 465 - 586 .590

(5) أخبار أسرته في 1 / 537 - 543.

(6) أخبار الدمنهوري في 1 / 534 - 536. وكان أحمد الدمنهوري شيخاً للأزهر، وتوفي عام 1292هـ/1875م. وله مؤلفات في الحساب والفلك مخطوطه بمكتبة رفاعة الطهطاوي.

وانظر عنه وعن معاصريه من القرن الثامن عشر:

إنه لا يتردد في تكرار قصة كان قد ذكرها من قبل مرة أو مرتين مع التأكيد على أن ذلك لم يكن سهواً مثل قصة الحُرقة بنت النعمان، والقصة الشديدة الغرابة عن رابعة العَدُوِّية وذي النون المصري⁽¹⁾.

ثانياً: الإيجاز والتحوير: وهو صيغة أخرى من صيغ الاقتباس التي يلجأ إليها الطهطاوي. لكن هناك فارقان بين الاقتباس والنقل عنده من جهة، والإيجاز من جهة ثانية. ففي كثير من الأحيان يكون الاقتباس الموجز بالواسطة؛ من مثل الإيجازات التي يوردها من كتاب البحر المحيط للزرκشي مثلاً⁽²⁾، وهو كتاب مهم من كتب أصول الفقه عند الشافعية، يعود للعصر المملوكي. فقد تبيّن لي بالعودة للكتاب الضخم الذي طُبع قبل سنوات أنَّ المنقول من جانب الطهطاوي لا يتطابق مع النص الأصلي إلَّا في سطرين أو سطرين، وتخللُ النقل اختصارٌ وفروق. ويبدو أنه يأخذ المنقولات من «البحر المحيط»، ومن كتب الغزالى وفخر الدين الرازي الفقهية والكلامية، عن السبكي والسيوطى، وفتاوی بعض معاصريه⁽³⁾. وقد حدث هذا الأمر في أكثر الكتب التي ذكرها الطهطاوى في رسالته: «القول السديد في الاجتهد والتقليد» إذ اعتمد على السيوطى في النقل عن سائر مَنْ نقل عنهم، ربما باستثناء طبقات الشافعية لتأج الدين السبكي، وخلاصة الأثر وفتح الباري، لابن حجر العسقلانى، والميزان للشعرانى.

(1) قصة الحُرقة في م 2، ص 494. وقصة رابعة في م 2، ص ص 539 - 542.

(2) النقل عن الزركشى في «البحر المحيط» بالواسطة في الغالب في م 1، ص 544 - 545.

وقد ذكر الطهطاوى ما يدل على أنه أخذ الاقتباسات عن الزركشى من فتوى لمعاصره الشيخ محمد الصبان الشافعى.

(3) فعل ذلك على الخصوص في رسالته في الاجتهد المسمّاة بالقول السديد في الاجتهد والتقليد؛ وهي من آخر ما كتبه. قارن م 5، ص 13 (عن تاج الدين السبكي)، وص 13 (عن مختصر الكفاية لشهاب الدين النقيب)، وص 14 (عن ابن كمال باشا)، وص 17 (عن الغزالى والقفال)، وص 20 (عن عبد الله بامخرمة)، وص 27 - 28 (عن جامع الأصول لابن الأثير).

والفارق الآخر لدى الطهطاوي بين ما سميت نقلًا واقتباساً، وما اعتبرته إيجازاً وتحويراً أنه في الحالة الثانية قد ينقل نقلًا مباشراً، لكنه لا يلتزم ألفاظ المنقول عنه بل يوجز ويحور، ثم سرعان ما يعرض رؤية مختلفة أو رأياً آخر له أو لغيره.

ثالثاً: المقابلة والمقارنة: وأقصد بهما الحالات التي يلجأ فيها الطهطاوي إلى التراث العربي أو الإسلامي للمقارنة بين معنى أو صفة أو مؤسسة أو شخص لدى الفرنسيين أو الأوروبيين، وأمور مشابهة لدى العرب أو المسلمين، بقصد الإيضاح أو إظهار التوافق أو الافتراق. والأعم الأغلب إرادة إظهار التوافق. وأبرز قضايا المقارنة والم مقابلة من أجل إثبات الافتراق والاختلاف مسألة التحسين والتقييم العقليين الوضعيين عند الفرنج، والتحسين والتقييم الشرعيين لدى المسلمين. فالطهطاوي يعتبر هذا الفرق فاصلاً أو مفتاحاً لفهم الحضاراتين أو الثقافتين في تقاربهما واختلافهما في الوقت نفسه. وتتكرر القضية عنده منذ تلخيص الإبريز، وحتى مقالاته الأخيرة في مجلة «روضة المدارس»⁽¹⁾. ومن أجل إثبات صحة وجهة نظره هذه يكثر من اللجوء لكتب ورسائل أصول الفقه وعلم الكلام، وبعض الرسائل المؤلفة في العقل، مثل رسالة عبد السلام اللقاني ابن الشيخ إبراهيم اللقاني شارح «جوهرة التوحيد»؛ في عقائد الأشعرية من أهل السنة⁽²⁾.

على أن أكثر مسائل المقابلة والمقارنة التي يلجأ فيها الطهطاوي للتراث العربي والإسلامي المقصود بها - كما قلت - إظهار التوافق والتقارب بين الثقافتين أو الآداب الاجتماعية فيهما. من مثل التقارب بين اللغتين الفرنسية والعربية في وجود الشعر والثر والبلاغة والنحو والعرض فيهما⁽³⁾. ومن مثل

(1) قارن بالمسألة عنده، م، 2، ص 79، 467 – 468، 477 – 5، ص 30 – 330.

(2) رسالة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (- 1078هـ/1668م) في م، 5، ص 60 – 67. وجواهرة التوحيد من تأليف إبراهيم بن إبراهيم اللقاني (- 1041هـ/1631م) وشرحه.

(3) المقابلة بين الفرنسية والعربية؛ م، 2، ص 81 – 85.

المقارنة بين الشريعة والقانون⁽¹⁾؛ رغم اختلاف الأصل. ومن مثل التقارب والاختلاف في مفهوم العلم⁽²⁾. ومن مثل التقارب النفسي والخلقي في موضوع الشرف والعرض، أو الفروسيّة والمرءة، أو الحرية والنبل والشرف والقيم الأخلاقية الأخرى⁽³⁾؛ وصولاً إلى الإشادة بالمستشرق سلفستر ديساسي، الذي ساعد الطهطاوي، وبادله الأخير الاحترام والتقدير؛ فقد شبهه بالفارابي الفيلسوف (ـ 950هـ/339م) وأورد من أجل ذلك ترجمة للفارابي مملوءة بالطائف عن علومه وإبداعاته⁽⁴⁾.

رابعاً: المصطلحات والتعابير التفسيرية أو الإيضاحية. وهو يلجأ فيها في الغالب للقاموس المحيط للفيروزآبادي أو شرح القاموس (= تاج العروس) للزبيدي⁽⁵⁾. لكنه يستخدم أحياناً للترجمة أو للإيضاح كتب الفقه والأصول، أو كتب مرايا الأمراء والأحكام السلطانية. فما يسميه الفرنسيون مذهب الحرية⁽⁶⁾: «ويرغبون فيه هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين...». لكنّ ما قرره في «تخليص الإبريز» من معنى اصطلاحى للحرية بمعنى حقوق المواطنين الأساسية أو تساویهم أمام القانون، لا يلبث أن يتطور في كتاباته المتأخرة. ففي «مناهج الألباب المصرية ومباهج الآداب العصرية» تنقسمُ الحرية عنده إلى خمسة أقسامٍ اصطلاحية: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية

(1) بين الشريعة والقانون؛ م، 2، ص 94. وقارن عن تطورات المفهوم، ريتشارد رب: الشريعة والقانون؛ بمجلة الاجتهد، م، 2، شتاء 1989، ص 153 – 174، ورضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، ص ص 64 – 66.

(2) مفهوم العلم؛ م، 2، ص 161.

(3) التقييم؛ م، 2، ص ص 256 – 257، 259 – 258، 259 – 263.

(4) بين الفارابي ودي ساسي، م، 2، ص ص 86 – 88.

(5) قارن على سبيل المثال؛ م، 1، ص 541.

(6) النص عن الحرية في م، 2، ص 102.

مدنية، وحرية سياسية⁽¹⁾. وهنا تصبح الحرية المدنية هي المساواة في الحقوق. أما الحرية السياسية فيستخدمها بمعنى الاستقلال والسيادة. لكن التطور الملحوظ في مصطلح الحرية أو الحريات عنده، لا ينطبق على سائر المصطلحات. فمجلس الشيوخ الفرنسي يظل اسمه عنده منذ «تلخيص الإبريز» وإلى النهاية: ديوان البير؛ وأعضاؤه: أهل مشورة البير⁽²⁾. ومجلس النواب يظل اسمه: ديوان رسل العمالات. وإذا شاء إيضاح وظائفه سمّاه «ديوان مشورة وكلاء الرعية... الذين يجتمعون كل سنة للمشورة العمومية»⁽³⁾. أما الدستور، فيسميه تارة القانون، وتارة الشرطة، وتارة الشريعة⁽⁴⁾. والملة والأمة متراذفات عنده⁽⁵⁾. والمجتمع يُعتبر عنه بالجمعية في سائر مؤلفاته⁽⁶⁾. والجمهورية هي حكم الجمهور⁽⁷⁾. والشرطة هم ولاة الحسبة⁽⁸⁾. والصحف هي الكازبيطات أو الجزرالات⁽⁹⁾. وتختلف تعبيراته عن الشعب أو أبناء الوطن

(1) أنواع الحريات في م²، ص 473 - 474. ويستخدم السياسة تارةً بمعنى التدبير، وطوراً بمعنى نظام الحكم أو نوع نظام الحكم؛ قارن: م¹، ص 511 - 512. وانظر عن ذلك:

Helga Rebhan, Geschichte und Funktion einiger Politischer Termini in Arabischen des 19 Jahrhundert (1798-1882), Wiesbaden 1982, 20-26.

(2) ديوان البير؛ في م²، ص 94، 104، 217.

(3) ديوان رسل العمالات (مجلس النواب) في: م²، 94، 99، 105، 203، 213، 214.

(4) القانون والشريعة: م²، 95، 96، 105، 213. وقارن بما سبق رقم 24.

(5) الملة والأمة: م²، 435، 437. وانظر عن ذلك:

Ami Ayalon, Language and Change in the Arab Middle East. Oxford University Press. 1987, 14-33.

ورضوان السيد: المصطلح السياسي، ص ص 59 - 61.

(6) الجمعية والمجتمع: م¹، ص 113، 250 - 253.

(7) الجمهورية، م²، ص 201. وقارن برضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، ص 72 -

.73

Bernard Lewis, Muslim Discovery, p. 213-214, H. Rebhan: Geschichte und Funktion, p. 7-10.

(8) الشرطة والحسبة: م²، ص 206، 215.

(9) الصحف: 206/2، 104/2.

من الرعية إلى الأهالي أو الجنس⁽¹⁾.

وهكذا، فالملحوظ أنَّ الطهطاوي يدرك الحاجة لمفردات وتعابير جديدة؛ لكنه لا يشدد على تطوير مصطلحات مفردة؛ بل يلتمسُ الإفهام ولو بجملةٍ أو جملتين أو سطور في مسائل الشأن العام. وهو يهتم أكثر بإيجاد الألفاظ والتعابير الملائمة في كتبه المترجمة في التاريخ والجغرافية، والفلك، والعلوم الطبيعية. وهكذا يلجأُ هناك إلى كتب التراث في تلك الموضوعات، بحثاً عن مفرداتٍ قديمةٍ جديدة. على أني لم أستطع ترجماته إلا بشكلٍ جزئي، فلا أستطيع الحديث عن المصطلح العلمي عنده⁽²⁾. وكذا الأمر بالنسبة للتعابيرات والمصطلحات القانونية التي انصرف إليها هو ورفاقه وتلامذته في ستينيات القرن التاسع عشر عندما كانوا يترجمون القانون المدني الفرنسي⁽³⁾. وما يمكن قوله بيايجاز هنا أنه في حين كان يميل للتعریب أو ذكر المفرد اللاتيني أو الفرنسي بالحروف العربية في سنّي الأولى بعد عودته من فرنسا، مال بعد متصف القرن التاسع عشر إلى الترجمة ولو بالألفاظ المقاربة إن لم ينجح في العثور على مفردٍ قديمٍ أو مشتقٍ من جانبٍ معاصرٍ.

II

قدّرت حجم المادة التراثية المستخدمة في مؤلفات ومقالات الطهطاوي - باستثناء تأريخه لمصر قبل الإسلام - بما يقارب الستين بالمائة من مجموع ما

(1) الشعب: 2/437. وانظر، رضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، مرجع سابق،

ص. 55.

Zolondek: As'sha'b in Arabic Political Literature of the Nineteenth Century; in: Die Welt des Islam X (1965), 1-16.

(2) اطلعْتُ على ترجمته للمجلد الأول من كتاب «الجغرافية العمومية»: «تأليف الحكيم الفرنجي الذي مثل كتابه في هذا الفن لا يكون، الشهير في سائر الديار الفرنجية باسم مطبرون».

(3) محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي. الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص. 33.

كتب وألف وصنف. والكتب المستخدمة من جانبه تتتمي في الغالب إلى الأجناس والأنواع التالية: تأتي في المرتبة الأولى كتب أدب السمر والأخلاق والمختارات الشعرية والنشرية - وهي التي يمكن تسميتها بالإخوانيات . وتأتي بعدها مباشرة رسائل مراياها الأماء والأداب السلطانية والأخلاقية . ومن المعروف أن هناك اشتراكاً واسعاً في المادة بين هذين النوعين . ولست أدرى علّة للتركيز على هذا النوع من الكتب غير لذة القصّ والسرد والاستعراض؛ أو أن ذلك سبب مهم . ومع أنّ هذا الأمر كان معروفاً بين المُعاصرین للطهطاوي، أي الاستطراد، وإدخال الأخبار والأمثال والأشعار في المؤلفات أياً تكون موضوعاتها؛ من مثل ما كان يفعله علي مبارك أو حسين المرصفي أو ناصيف اليازجي أو إبراهيم المويلحي أو أحمد فارس الشدياق . لكن الطهطاوي مضى في ذلك إلى آفاقٍ أبعد من هؤلاء جميعاً؛ بحيث تضيع أحياناً معالم الموضوعات التي يعتقد عليها الكتاب في سيل لا ينقطع من الاستشهادات والاستطرادات التي لا تكاد تنتهي .

وإذا كان ذلك سمةً من سمات التقاليد الأدبية المستمرة في التأليف آنذاك (مما له دلالته أن أكثر هؤلاء كانت له محاولات في كتابة المقامات، على طريقة الحريري أو بديع الزمان)؛ فإنه ما كان ظاهراً بالدرجة نفسها لدى الأزهريين الآخرين . إذ لا تأتي كتب الفقه والكلام والحديث والمنطق والبلاغة عند الطهطاوي في المرتبة الثانية من حيث الاقتباس أو الاستعمال؛ بل تأتي في تلك المرتبة كتب التاريخ والجغرافية . فقد كان الرجل مغرياً بالجغرافية الطبيعية والرياضية والسياسية كما يسمّيها⁽¹⁾، كما كان مغرياً بأخبار الماضين . وقد كان يملك - بحكم اطلاعه على المكتوب في هذه الموضوعات باللغة الفرنسية - معارفً واسعةً استخدماها في الترجمة، كما استخدماها في حديثه عن تاريخ مصر القديم . لكنه لم يقصر أيضاً في استخدام كتب الجغرافية والتاريخ العربية في سائر كتاباته؛ فضلاً عن استخدام مفرداتها في ترجماته .

(1) الجغرافية العمومية، مرجع سابق، ص 28. وقارن بتقسيم آخر للطهطاوي: التعريبات الشافية لمزيد الجغرافية (1838) 2/92.

على أن حاسته النقدية التي لم تُعِنْهُ كثيراً في اختياراته الأدبية ونظمه الشعري⁽¹⁾؛ لم تساعدُهُ أيضاً في استطراداته وتأملاته التاريخية والجغرافية. فالتاريخ قصة ينبغي تجثُبُ الإملال فيها. والجغرافية تُستملح بالغرائب والتوادر عن الحيوانات والنباتات والهوام وبني البشر. فإذا بلغ الأمرُ السيرة النبوية انضبط الرجلُ انضباطاً شديداً⁽²⁾ في حدود أربعة أو خمسة نصوصٍ خرج بها من العُهدة: الشفا للقاضي عياض، والوفا لابن الجوزي، وكتاب الحُزاعي المسمى تخريج الدلالات السمعية⁽³⁾؛ فضلاً عن سيرة ابن هشام، وما ورد عند ابن الأثير وابن كثير والشهاب الخفاجي. أما الموضع المُشكّلة في السيرة فيلجلأ إليها إلى بعض كتب التفسير.

وإذا كان قد ترددَ أو اقتصرَ في السيرة معتمداً على كلاسيكيات كُتابها وشراحهم؛ فقد كان أشدَّ ترددَا في قضايا العقيدة والفقه؛ بل إنَّ الذي يبدو أنَّ تعليماته وتحفظاته في هذين المجالين، ما كانت نتيجة ضآلَّة معرفته أو تستره؛ بقدر ما كانت محاولةً للتوازن بينه وبين نفسه من جهة، وبينه وبين محیطه من جهة ثانية. فالمسألةُ التي طنطن لها كثيراً في سائر كتبه حول التحسين والتقبیح العقليين الذين يميزان الحضارة الأوروبية، والشرعیین اللذین يميزان الثقافة الإسلامية أو الدين الإسلامي، ليست صحيحةً على إطلاقها. فالتحسين والتقبیح الشرعيان لدى الأشاعرة المتأخرین من علماء الأصول (وبالتحديد بعد المحقق لذری) مقصوران على المسائل التي تقتضي ثواباً

(1) قارن عن نثره ونظمه؛ م5، ص 293 وما بعدها.

(2) وهناك من يقول إنه كان يُظهر محافظةً شديدةً لأنَّ زملاءه كانوا يتهمونه بقلة العلم بالفقه والدين؛ قارن بعزت عبد الكريـم: تاريخ التعليم في عصر عباس وسعيد 1848 - 1863، القاهرة 1946، ص 58، وجمال الدين الشـيـال: اـرـيـخـ التـرـجـمـةـ وـالـحرـكـةـ الثـقـافـيـةـ في عـصـرـ مـحمدـ عـلـيـ. مـكـتبـةـ الثـقـافـةـ الـدـينـيـةـ، القـاهـرـةـ 2000ـ، صـ 143ـ.

(3) الحُزاعي (- 789هـ/1387م) واسم كتابه: تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله (ص) من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية. تحقيق إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985. وقد اختصره الكتاني في القرن الماضي وسماه: التراتيب الإدارية.

وعقاباً، ولا يتعلّقان بالقضايا والاختيارات والتصرفات في حياة الناس - وبلغة أو اصطلاح الفقهاء الأحناف الذين كان الطهطاويُ منهم (رغم ميله الظاهر للشافعية)؛ فإن التكاليف الشرعية هي التي تقتضي التحسين والتقبیح الشرعي⁽¹⁾، أمّا سائر المسائل والتصرفات فيجري التحاکمُ فيها إلى المصالح، كما ذكر ذلك معاصره ومحظٌ إعجابه الوزير خير الدين التونسي في مقدمته على «أقوم المسالك»، نقاً عن الفقهاء الأحناف والماليكية⁽²⁾. والمعروف أنه بعد وفاة الطهطاوي بقليل، اكتشف جيل محمد عبده كتاب «المواقف» للشاطبي، فتجاوزوا فقه المذاهب، والطريقة القياسية في الاجتهداد، وساد الحديث عن «مقاصد الشريعة» التي تنحصرُ وظائفها في صون المصالح الضرورية لبني البشر وهي: النفس والعقل والدين والنسل والملك⁽³⁾.

والواقع أنّ الطهطاوي تأخّر في إدراك الحاجة إلى الاجتهداد والتجدد الديني. وعندما توصلَ لهذا الإدراك - ربما من طريق خير الدين التونسي، ظلّ على ثقة بالدولة من جهة، وبفقهاء الأزهر من جهة ثانية. فقد تصور قسمة للعمل أو للمهام بين الطرفين: الدولة تدبّر شؤون الجمعية أو المجتمع على أساس «المنافع العمومية» وهي فكرته الأصيلة والجديدة - والفقهاء يمارسون الاجتهداد فيجددون الدعوة الدينية. فمنذ «تخليص الإبريز» ظلّ الطهطاوي

(1) قارن بفخر الدين الرازي: المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر العلواني. بغداد 1968، ص 216 - 236، والسبكي: جمع الجوامع. مصر 1316هـ. م 2، ص 186 - 189.

(2) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق ودراسة الدكتور معن زيادة، بيروت، 1985، ص 150 - 154. وانظر مصطفى التواتي: أثر فكر الأنوار والثورة الفرنسية في حركة النهضة العربية؛ في: التواتي وأحمدود والعظم: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة. تونس، 1991، ص 21 - 30.

(3) قارن ببرضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 133 - 135. وانظر عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. سلسلة عالم المعرفة، 1980، ص 66 - 76.

مُقتنعاً بأنه ليس من حقّ السلطان التدخل في الشأن الديني⁽¹⁾. لكنه أخذ على الأزهريين عدم معرفتهم بالعلوم العصرية التي تمكّن من التجديد الحقيقى⁽²⁾. ولأنه تجاهل «الجمعية» أو المجتمع، ووكلاءه من التواب الدين سماهم «وكلاء الرعية» و«أهل مشورتها»؛ فإنه في مقالاته عن الاجتهاد في مجلة «روضة المدارس»، عاد لمجادلة السيوطي (- 911هـ/1505م) في أطروحته القائلة إنّ الزمان لا يخلو من مجتهدٍ مطلق، اعتماداً على آراء وفتاوي شيوخه ومعاصريه من فقهاء الشافعية والحنفية.

III

ليس المقصود هنا التقليل من شأن فكر الطهطاوي أو معارفه التراثية. فقد كان الرجل يعرف التراث العربي والإسلامي معرفة جيدةً جداً. ونعرف الآن أنه كان يملك مكتبة عامرة بالمخطوطات العربية والإسلامية. وقد استخدم مخطوطات ومطبوعات كثيرة من خارج مكتبه. بيد أن الأولوية عنده في الاستخدام كانت لكتب الأدب، وكتب السمر والأخلاق والأخبار، ومرايا النساء، والطرائف، وكتب الجغرافية والتاريخ، والطبقات، وأداب الصوفية. أما الكتب الفقهية والكلامية التي استعملها فتنتهي إلى التعليقات والحواشي والمتون المتأخرة. وهي شديدة المحافظة في سائر المسائل وبخاصة ما تعلق منها بالعقائد. وكثيراً ما لجأ لدعم هذه القضية أو تلك برأي أو فتوى لأحد معاصريه أو شيوخه. والظاهر أنه ما كان مُقتنعاً بالحاجة إلى إصلاح ديني - وهذا يُلْل ضاللة الأفكار المعروضة في رسالته عن الاجتهاد والطبع المدرسي

(1) هناك نصٌّ خطيرٌ يتكرر لدى الطهطاوي حول عدم جواز تدخل السلطان في الشأن الديني، ولم أستطع اكتشاف مصدره. وأتُّم مواطن وزوارة رسالة «القول السديد...»، م 5، ص 30: «قال بعضهم: ليس من وظائف ولاة الأمور أن يحكموا في التحرير والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدین... والحاكم في أمثال الأوامر والنواهي كأحد رعایاه...».

(2) الأزهر والعلوم العصرية، 1/ 533.

والجدالي الغالب عليها. ويستند هذا الأمر فيما يبدو إلى افتئان لديه بأن الإسلام؛ بل والبنية التقليدية للمجتمع وللعلم الديني الأزهري لا تشكل عقبة في طريق التقدم. صحيح أنه يريد من الأزهريين التعرف على العلوم العصرية؛ لكنه يطلب ذلك منهم لكي يستطيعوا تنظيم أمورهم، وفهم التراث الديني والعالم بشكل أفضل. أما التقدم فهو مشروع الدولة والجماعة وشأنهما؛ وهو لا يحتاج للتسويف إلا من الناحية العقلية المصلحية، والعملية. فالمنافع العمومية التي تحدث التقدم هي الزراعة والصناعة والتجارة، ولا حاجة فيها إلا لدولة القانون التي تسوّي بين الرعایا في التعامل، وتتضمن حماية الملكية، وتترك الناس يكددون ويعملون، استناداً إلى التجارب والمعارف المكتسبة بال التربية الحديثة. فالدنيا الأوروبية الناجحة هي دنيا علم وعمل وسعي، والتفكير الإسلامي من هذه الناحية ثريٌ بقيم العدالة والكسب الحلال والعمل الجاد. وصحيح أن هناك من يخلط بين التوكل والتواكل، ويستند إلى بعض ما يرد في التراث الديني أو الأدبي؛ لكن المسألة مسألة وعي و اختيار كبيرين. والتربية القائمة على ركينين أساسيين هما الأخلاق الإسلامية والعربية السليمة، والمعارف العصرية، كفيلة بالانتصار للمنافع العمومية. ومما يؤكّد على اعتبار الطهطاوي التقدم وعيّاً ومعرفة وتربية إصراره على ضرورة تحمل المواطنين الأعباء الاجتماعية مع الدولة، سواء بإقبال الأفراد الأغنياء على مكافحة الفقر والعوز بالصدقات المستiformة والأوقاف، أو بإنشاء «الجمعيات التعاونية» للغرض نفسه. ومن هذا الباب نقدُه لتضاؤل معنى المؤسسة في الوقف مع أنه في الأصل ذو طابع مؤسسي غلاب⁽¹⁾.

وهكذا لا شك أن الشيخ رفاعة كان يملك رؤية للتقدم الذي تقوده

(1) يقول الطهطاوي في «مناهج الألباب»، م، ص 280: «إن جمعيات الخير بالاشتراك قليلة في بلادنا بخلاف التصدقات الشخصية... يرصدها الواحد في الغالب، كالسبيل والصهريج والمكتب؛ فإن هذا يتجدد بمصر كثيراً، ولا يتأسس له ما يكون به الدوام والاستمرار. ومن العجيب أنه يسهُل على النفوس إحداث الجديد، ويصعب عليها إصلاح القديم المحتاج للإصلاح والتعمير...».

الدولة، لكن النجاح متوقف على وعي المواطنين بجدواه، وإسهامهم فيه. وقد كان نموذجه العالمي لهذا المشروع النظام الفرنسي، ونموذجه الإسلامي دولة محمد علي بمصر. وبالوسع القول هنا دونما تجحّ على الطهطاوي أو ابتسار أو إسقاط أنه كان يفرق بوضوح بين التقدم والحداثة إذا صحّ التعبير. بمعنى أنه ما كان يرى ارتباطاً بين مذهب الحرية، كما يسميه، والمجتمع المتّج والمتقدّم. فقد ظلت التجربة الفرنسية في التقدّم حاضرة في أكثر كتاباته في جوانبها العلمية والاقتصادية والصناعية والإنتاجية والقانونية⁽¹⁾؛ أما الجانب السياسي البحث فقد غاب بعد «تخلص الإبريز» الذي كتبه في عامي 1830 و1831. ولا أرى أن استبداديه محمد علي، وتقليلية أنظمة الحكم بالشرق، كافيتان لتعليق هذا التجاهل أو ذاك الغياب؛ بل يبدو أن ذلك كان اقتناعاً ذاتياً لديه، على الرغم من معاناته الشخصية بالإبعاد إلى السودان أيام عباس الأول (1849 - 1854)⁽²⁾.

على أن سؤال المشروع والتقدّم، يطرح من جديد قضية التراث والمواريث في فكره وكتاباته من حيث الوظائف والدلّالات.

أول ما يفجأ العين الفاحصة في تعامل الطهطاوي مع التراث العربي بقاوئه الوعي ضمن التقاليد التأليفية المتعارف عليها، والأنواع الأدبية التقليدية والمتوارثة. فهو يمزج في «تخلص الإبريز» بين النوعين المتوارثين: أدب الرحلات، والرحلة في طلب العلم. ولا شك أن هناك تجديدات في التفاصيل، وتقسيم الفصول اقتضتها الطبائع المتغيرة للرحلة، والتي رجع فيها بعض المؤلفات الأوروبية، كما ذكر ناشرو إحدى طبعات التخلص⁽³⁾.

(1) انظر رئيف خوري: الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. طبعة دمشق 1993، ص 78 - 82.

(2) قارن عن أسباب إبعاده، جمال الدين الشيال: رفاعة الطهطاوي، ص 36، ومقدمة محمد عمارة على الأعمال الكاملة، م 1، ص 58 - 60.

(3) رفاعة رافع الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز. تقديم مهدي علام، وأنور لوقا، وأحمد أحمد بدوي، 1993، ص 46، 55.

أما كتابه الرئيس⁽¹⁾ - حسب ألبرت حوراني - «مناهج الألباب المصرية...»، والذي يقول في مقدمته إنه يريد من ورائه تهذيب الأخلاق (أي أخلاق الأفراد)، والتوعية بالمنافع العمومية (أي أخلاق الجماعة أو مكاسبها)؛ فإنه يحتذى فيه حذو كتاب الماوردي الأخلاقي المعروف باسم «أدب الدنيا والدين» عندما يؤسسُ على أصلين مثل المارودي تماماً؛ الأصل الأول قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا مات ابنُ آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقةٌ جارية، أو علمٌ يُنفع به، أو ولد صالحٍ يدعوه له». والأصل الثاني، القول المنسوب للمؤمن العباسي إن أسباب المعاش أو وجوه المكاسب تنقسم إلى أربعة أقسام: زراعة وصناعة وتجارة ونتائج حيوان⁽²⁾.

ولا شك أن «مناهج الألباب» كتاب نهضوي تتناول فيه أفكار وموضوعات حديثة كثيرة؛ لكن الطهطاوي يريد لقارئه أن يظل مقتناً بانتماهه إلى كتب الأخلاق العملية الإسلامية بتكرار ذكر أسباب المعاش أو وجوهها في مختلف الفصول، وتكرار الاستشهاد بحديث النبي (ص) السالف الذكر، وتكرار النقل عن أدب الدنيا والدين للماوردي، فضلاً عن النقول التشرية والشعرية والقصص التراثي الكبير، كما يفعل المؤلفون القدامى ضمن هذا الجنس الأدبي. والطريف أن الفصل الخاص بمصر، وحب الوطن المصري، والذي تخلله سطور شديدة الحداة، منقول في أكثر أجزاءه من الأبواب والفصوص التي تعقد لحب الوطن في مؤلفات السمر والأخلاق الكلاسيكية أيضاً⁽³⁾.

والامر نفسه يمكن قوله عن كتابه: «المرشد الأمين للبنات والبنين». فالموضوع يكاد يكون جديداً تماماً. لكن الطهطاوي وضع له مقدمات منها

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 95 – 96.

(2) قارن على سبيل المثال، م1، ص 266، 286، 316. وانظر الماوردي: أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978. وانظر مواطن النقل من عنده في «مسألة العقل»، ص 222، وفي «وجوه المكاسب»، ص 218.

(3) حب الوطن: 1/ 249 – 252. وانظر عن مفهوم الوطن عنده:

«مقام العقل» المأخوذ من كتاب «روضة العقلاء» لابن حبان البستي⁽¹⁾؛ ومنها «ناطقية الإنسان» المأخوذ عن المارودي، وميل الإنسان للعمران، وفكرته مأخوذة عن ابن خلدون. ثم هناك عشرات الفصول عن النساء وأخلاقهن وأشكالهن، مأخوذة عن كتاب النساء لابن الجوزي؛ فضلاً عن النثرات والشعريات الكثيرة المأخوذة عن كتب السمر والأخبار التي تتضمن أبواباً عن النساء.

وهناك أخيراً رسالة: «القول السديد في الاجتهد والتقليد»، وإشكاليتها قائمة على الأثر المنسوب للنبي (ص) ونصه: «يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد على الأمة دينها»؛ أما مادته فمأخوذة من كتاب السيوطى: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهد في كل عصر فرض»⁽²⁾؛ مع إضافات جdaleلية لأصدقائه وزملائه من فقهاء الشافعية.

* * *

إذا كانت لذة الاستشهاد والقصص والسرد والعرض والاستعراض أحد دوافع الاستغراق في الاقتباس والإيراد عند الطهطاوى (من مثل ذكر المقامات الحريرية وأربعة شروح عليها)⁽³⁾؛ فلا شك أن التواصل الشكلي والمضمونى مع التراث هدفه في الأساس التسویغ. ويمكن الذهاب طبعاً إلى أن الطهطاوى مارس لعبة الاحتناء والتناقض على سبيل الإيهام. لكن الأمر يتجاوز الشكل إلى البنية النصية والثقافية. والتسویغ عنده على أي حال ليس المقصود به الشرعنة أو قضية الحل والحرمة، بل التأكيد على البقاء في السياق الثقافى

(1) محمد بن حبان البستي: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء. تحقيق مصطفى السقا، نشرة مكتبة الحلبي، ط 1، 1955.

(2) كتب السيوطى عدة كتب في الاجتهد، الرد على من أخلد إلى الأرض أشهرها (نشرة بيروت 1983). وطبع له كتاب آخر في الموضوع نفسه هو: كتاب التحدث بنعمة الله. تحقيق أليزابيث ماري سارتين، 1 - 2. مطبعة جامعة كمبردج، 1972. لكن يبدو أن الطهطاوى ينقل عن كتاب ثالث للسيوطى في الاجتهد أيضاً.

(3) المقامات وشرحها: م²، 83، 115.

الكلاسيكي العربي والإسلامي، واجترار التقدم في الوقت نفسه. وقد يجوز هنا القول إنه كان مقتنعاً بأن العالم لم يتغير إلى حد ضرورة القطيعة مع الموروث. وقد يكون هذا معنى تأكيده على التشابه بين العرب والفرنسيين في أصول الأخلاق والعادات على الرغم من اختلاف الأحوال والسياسات. فالفارق في الأوضاع الحضارية بين التقدم والتأخر لا تعود لأسباب دينية أو ثقافية؛ بل المطلوب اكتساب المعارف والتنظيم وليس غير لتجاوز التخلف. بل إن الاختلاف في التجربة التاريخية أو الحاضرة لا يدل على الكثير. فالأمة الفرنسية تقدمت بالسعى الجماعي، بينما يتقدم المصريون بقرار من السلطة السياسية. لكن سيختلف الأمر، أي لن تنبع التجربة البصرية، إن لم يستو الوعي بالمنافع العمومية بعد الاندفاعة التي أحدها ساكن الجنان (الجتمكان).

يستطيع المصريون والعرب والمسلمون التقدم إذن بالمعارف والتنظيم. فهم يملكون الجانب الخلقي المعنوي، الذي يتسارون فيه مع الفرنسيين في بعض الجوانب، ويتفوقون عليهم في جوانب أخرى. والذي ينقصهم هو الجانب المادي للتمدن والمتصل بالتجارة والزراعة والصناعة، والذي يندفعون فيه الآن. والذي يسُوّغ الذهاب لإمكان ذلك التجربة الحضارية الراخدة، والتقاليد الثقافية العريقة التي نملتها، والتي يتبعي استمرار التواصل بها ومعها لتقوية هذا الجانب التأسيسي، الجانب المعنوي. وهكذا فإن التواصل الثقافي يدعم عمليات التقدم من طريق التأكيد على القيم الإيجابية الحياة والفاعلة في ثقافتنا. وفي هذا أيضاً يختلف الفرنسيون عن العرب والمسلمين. فهم تقدموا عندما قطعوا من الكنيسة بل مع الدين المسيحي أو رغم قطعهم معهما. بينما نتقدم نحن بالحفظ على هذا التواصل لاختلاف التاريخ واختلاف التجربة مع الدين بينما وبينهم.

فكم نختلف عنهم في القيم الدافعة للتقدم؛ نختلف عنهم في العلاقة بديننا. فالتحسين والتقبیح، والخير والشر عندنا شرعیان، أي يحددهما الشر؛ بينما هما عندهم عقلیان.

ولا يبدو أن الطهطاوي يرتب على هذا المنطلق أو المفتاح النتائج

الأخرى المتصلة بالعلاقة بالإسلام. لكن الدين الإسلامي، والعلوم الإسلامية، والتجربة التاريخية الإسلامية؛ كل ذلك حاضر عنده بقوة. وفي حين يستخدم التاريخ الإسلامي، والشخصيات الإسلامية للاستمرار في الدفاع باتجاه القيم الفاضلة والإيجابية يظل شديد المحافظة في العقائد والفقه؛ وفي العقائد أكثر من الفقه. وقد يمكن القول إنه يتحفظ في المسائل الدينية الخالصة في مقابل الانطلاق والتحرر في المسائل المتعلقة بالتقدم العلمي والاجتماعي والاقتصادي والتنظيمي. لكن قد يبدو من ناحية أخرى أنه لا يقيم علاقة جدلية فعلاً بين الأمرين؛ بمعنى أن الدين الإسلامي لا يعارض أو يدعم الإصلاحات العلمية والإدارية في دولة محمد علي ودولة التنظيمات العثمانية؛ إلا إذا لاحظنا إصراره على أن التجربة التاريخية الإسلامية حتى أيام العثمانيين كانت تجربة متقدمة حتى بمقاييس الدولة الفرنسية التي رأها، كما إذا لاحظنا إصراره أيضاً على القيم الأخلاقية والعملية الإيجابية التي يتضمنها التراث الديني الإسلامي. ولهذا فالراجح أنه كان يقيم مثل هذا التوازن بين المحافظة البالغة أحياناً في الشأن الديني، والتحرر البالغ أحياناً أيضاً في مجالات التقدم العلمي والتنظيمي. وهنا تعود إلى الظهور قضية التسويف؛ بمعنى أنه كما التزم بالتقاليд الكتابية الإسلامية المترورة ليشير إلى إمكان استيعابها للتقدم العلمي والمعرفي والاجتماعي وأحياناً السياسي؛ التزم أيضاً بالتقاليد المحافظة في العقائد والكلام والفقه إظهاراً لإمكان أن تظل مسلماً محافظاً، وأن تسعى في الوقت نفسه لاكتساب المعارف الحديثة، والتنظيمات الحديثة؛ وإلا فما معنى لجوئه إلى متون علم الكلام السني الأشعري المتأخرة، ولجوئه إلى كلام شيوخه وزملائه وفتاويهم في العقائد كما في الفقه؟!

* * *

إن علينا أن لا ننسى أن الطهطاوي كان رائداً في مجال معرفة التقدم الأوروبي، وفي مجال نقل رؤيته وتجربته لدولته ونُخبها الجديدة. وـ«رؤبة العالم» لدى الرواد شديدة الاختلاط والجدلية على عدة مستويات. هناك

المستوى الشخصي الذي يجري فيه لدى الشخصيات القوية - مثل شخصية الطهطاوي - التركيز على الأولويات. والأولوية لدى الطهطاوي كانت اكتساب المعرف «العلمية» كما كان يسمّيها، ونقلها لمجاله الحضاري. أما الأجزاء الأخرى للصورة فإنها تحتفظ بوظائفها أو أن وظائفها التقليدية تتخذ أبعاداً جديدةً تتعلق بالتوازن أو الانتظام الشخصي فيجري التأكيد عليها من أجل التماسُك بالدرجة الأولى. وهناك مستوى العلاقة بالسلطة. ويبدو أنها كانت متنسقة مع أولوية الطهطاوي في نقل المعرف؛ ولهذا ما كانت هناك أزمة لديه من هذه الناحية معها حتى عندما ترجم الدستور الفرنسي. ثم هناك مستوى العلاقة بالمحيط والأساتذة والزملاء القدامى بالأزهر، والجُدد بإدارات الدولة. وهؤلاء موقفه إزاءهم مزدوج؛ فمن جهة يريد أن يثبت لهم أنه لم يتغير. ومن جهة ثانية يريد إقناعهم بفوائد المعرف الجديدة.

ويبقى بعد هذا كله أننا لا نعرف فعلاً هل كل الطهطاوي يعتبر أن العالم تغيير، وأن هناك صورة جديدة تماماً له تبرُّز للوجود؟ الذي يبدو من كتاباته وخطاراته أنه كان يعتبر المتغيرات كمية وليس نوعية، وأنه يمكن اللحاق بالأوروبيين بسهولة؛ إذ إننا تخلقنا عنهم قليلاً فقط بمقاييس القوة والمعرفة والتنظيم والتقدم. ولنذكر نصاً شديداً الدلالة أوردته الطهطاوي في مطلع «التخلص» عن فقيه مالكي من ناحية أزوات على مقربة من تمبكتو اسمه مختار الكتاوي. قال الطهطاوي عنه⁽¹⁾: «... ألف كتاباً سماه الثڑة جمع فيه جملة علوم؛ فذكر بالمناسبة علم الهيئة، فتكلم على كروية الأرض وعلى سيرها، ووضح ذلك، فتلخّص من كلامه أن الأرض كروية ولا يضر اعتقاد

(1) النص في التخلص، مرجع سابق، م²، ص 53. ولنقرأ معـاً هذا النص المدهش في «مناهج الألباب...» م¹، ص 534: «إن هذه العلوم الحكمية التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية. ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة. بل لا زال يتشبث بقراءتها ودراستها من أهل أوروبا حكماء الأزمنة الأخيرة...».

تحرکها او سکونها! ومات الشیخ سنة ألف ومائتين وعشرين من الهجرة النبوية 1805م». فالتقدم الأوروبي تقدم بالكم وليس بالكيف أو النوع؛ بدليل أن فقيهاً من بلاد كُنت من أطراف الصحراء وصل إلى الحقيقة التي توصل إليها غاليليو: فلماذا لا تستطيع ثقافتنا العربية، وأمتنا صاحبة الخيرية، استدراك ما فات، والاستعداد لما هو آت؟

فِيَا دَارَهَا بِالْخَيْفِ إِنْ مَزَارَهَا قَرِيبٌ وَلَكُنْ دُونَ ذَلِكَ أَهْوَالٌ